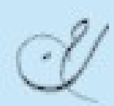
مجلة حوليات التراث
ADP
Revue Annales du Patrimoine
ISSN 1112-5020


Le concept de wihdat el wujud chez Ibn Tophaïl et Moïse de Narbonne

The concept of wihdat el wujud by Ibn Tophaïl and Moïse de Narbonne

Abdelmadjid Aboura
Université de Tiaret, Algérie
aboura52@yahoo.fr

Publié le : 15/9/2004

02

2004

Pour citer l'article :

✳ Abdelmadjid Aboura : Le concept de wihdat el wujud chez Ibn Tophaïl et Moïse de Narbonne, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 2, Septembre 2004, pp. 7-29.



http://annales.univ-mosta.dz

***

Revue Annales du patrimoine, N° 2, 2004, pp. 7 - 29
ISSN 1112-5020

Le concept de wihdat el wujud chez Ibn Tophaïl et Moïse de Narbonne

Abdelmadjid Aboura
Université de Tiaret, Algérie

Résumé :

Nous allons essayer d'aborder la question de l'Altérité et de spiritualité levant quelques voiles sur cette question de l'Unité de l'existence vue sous l'angle de l'Altérité. Nous irons de la simple étymologie à la redéfinition de l'Altérité dans le domaine de la théosophie, puis dépassant le conflit Alter - Ego nous conclurons notre exposé sur la grande problématique de l'Altérité : repenser l'Altérité qui longtemps fut considérée de l'exclusivité des sciences anthropologiques.

Mots-clés :

altérité, soufisme, spiritualité, wihdat al wujud, Ibn Tophail.

The concept of wihdat el wujud by Ibn Tophaïl and Moïse de Narbonne

Abdelmadjid Aboura
University of Tiaret, Algeria

Abstract:

We will try to address the issue of Otherness and spirituality lifting some veils on this issue of the Unity of existence seen from the angle of Otherness. We will go from the simple etymology to the redefinition of Otherness in the field of theosophy, then going beyond the Alter - Ego conflict we will conclude our presentation on the great problematic of Otherness: rethinking the Otherness which has long been considered of the exclusivity of anthropological sciences.

Keywords:

otherness, Sufism, spirituality, wihdat al wujud, Ibn Tophail.

Aborder les concepts d'Altérité, d'identité et d'Alter n'est pas sans ambiguïté dans le domaine des spiritualités surtout que cette terminologie s'est forgée à la seule lumière des études anthropologiques. Nous ne connaissons pas encore des études qui ont investi ces concepts dans la théosophie musulmane mis à part

Publié le : 15/9/2004
aboura52@yahoo.fr

toutes les investigations sur le soufisme qui curieusement occupent de nos jours des espaces non négligeables.

1 - De l'étymologie au concept :

Le sens classique et commun du terme altérité vient de son étymologie : autrui (lat.) altrui, de alter, l'autre "Autrui" est nom commun, mais utilisé comme un nom propre, sans article et toujours au singulier, à la manière d'un pronom. En disant autrui la langue distingue - parmi tous les êtres différents de nous - un être défini exclusivement par la propriété de ne pas être celui qui le désigne, tout en étant identique à lui. Ainsi "autrui" désigne-t-il quiconque est un autre moi que moi, un alter ego ! Autrui est ainsi pensé comme étant le même et un autre, le même que moi et un autre que moi, ayant un rapport de soi à soi, comme moi, sans être moi ! Cf. Levinas (1905 - 1995), pour ma part, l'Altérité que je conçois comme le concept opératoire définissant les rapports cognitifs sur l'horizontalité et la verticalité en quête ontologique et identitaire voire civilisationelle est admis dans le domaine de la théosophie musulmane (soufisme théologique) comme le pôle (-) par rapport au pôle (+) positivisant qui permet l'alternance et le dynamisme de la quête vers la vérité immuable et sans "alter-ego" donc vers Dieu : source contingente de l'altérité dans ses différents réceptacles (forme et substance) et aussi source originelle de sa propre unicité et unité dans/par l'être, l'homme archétype de l'essence même de la vérité gnostique.

J'ai choisi de vous parler du contenu doctrinal de Hayy Ibn Yaqdhan car c'est l'exemple même du dialogue des religions, la preuve en est là, il a été traduit presque dans toutes les langues indo-européennes et lorsqu'un peuple possède cette volonté de traduire c'est qu'il cherche le dialogue et la coexistence ontologique.

2 - La première traduction hébraïque :

Elle a été faite par un auteur anonyme au début du 13e siècle. Nous n'avons trouvé aucune indication sur ce traducteur,

si ce n'est par l'intermédiaire du commentaire de Moïse de Narbonne fait sur cette même traduction. Les indices sur les conditions des penseurs juifs ouverts à la réflexion sur l'averroïsme nous sont donnés dans le commentaire de Moïse lorsqu'il dit dans son introduction : "Nous avions déjà promis ce commentaire de Hayy à la fin de notre explication de l'épître sur la possibilité de la conjonction avec l'intellect agent d'Averroès mais nous en fûmes empêchés par des vicissitudes et par d'autres sujets de la spéculation".

Nous pouvons deviner le sort de ceux qui osaient se rallier à la pensée musulmane même lorsqu'il s'agissait de pures spéculations philosophiques : L'inquisition est un phénomène religieux qui n'épargne aucune religion soumise à la doxa de sa paroisse.

3 - La première traduction latine :

Elle est de Pococke Edward (1671 et 1700), elle comporte les textes en arabe du récit de notre auteur sous le titre : "Philosophus auto-didactitus, sive epistola Abi jafar ebn thophaïl de haï ebn yaqdan, qwa ostenditur quomodo ex inferioum contemplative ad superirum notition ratio human asendere possit ex arabia in lingum latina versa ab edwardo pocockio".

Cette traduction a été considérée comme très illisible puisqu'il fallait recourir à l'arabe pour comprendre le contenu. Selon Léon Gauthier, il la qualifie d'exacte, mais d'une fidélité "poussée jusqu'à la servilité". Nous pouvons là aussi deviner que Pococke voulait restituer le sens exact de l'œuvre en s'efforçant de se substituer à l'intuition extatique de notre auteur.

4 - La première traduction hollandaise :

Elle fut réalisée à partir de la traduction de Pococke en 1672 sous ce titre : "Het Leeven Van Hai Ebn Yakdhan, in het Arabisch beschreven door Abu Jaafar ebn Thophaïl, en uit de latynsche overzettinge van Eduard Pocock, A. M., in het nederduitsch vertaald". (La seconde édition ajoute Door S.D.B). Concernant ces dernières initiales données à la fin de la

deuxième traduction, elles demeurent une énigme car lues de droite à gauche, elles désignent Benedict de Spinoza. A ce sujet Léon Gauthier nous apporte quelques explications.

Le mot de cette énigme a été donné semble-t-il, par W. Meijer, de la Haye, au cours d'un article paru en 1920 dans la revue hollandaise de philosophie, "tijdschrift voor wijsbegeerte". L'auteur de cet article avait constaté, dit-il, "qu'un exemplaire des opéra posthuma de Despinosa, appartenant à la bibliotheca Rosenthaliana d'Amsterdam, était relié avec une traduction d'un auteur arabe du XIIe siècle intitulée het leven Hayy ben yoqdhan, il s'agit de Hayy Ibn Yaqdhan d'Ibn Thophaïl)... Spinosa, dès sa jeunesse, s'était de plus en plus écarté du système de Descarte pour fonder sur la philosophie judéo-musulmane son propre système philosophico-religieux... c'est cette conformité de la pensée de Spinosa avec celle des philosophes arabes "qui le conduisit à recommander particulièrement le roman d'Ibn Tophaïl à ses amis, ce qui ensuite a donné lieu à la traduction de Johan Bouwmeester et à l'addition des lettres B.D.S".

Rappelons, pour le besoin de notre cause, que Spinosa s'était assigné comme objectif fondamental, la transmission d'un message libérateur à l'égard de toutes les servitudes, un message qui se veut porteur de joie pour donner la connaissance de la nature, c'est à dire de Dieu. Pour arriver à cette station de contemplation de la nature divine des choses, il faut accéder à celle des causalités qui donnent à chaque être, dont l'homme, sa spécificité. De cette substance essentielle des choses, l'homme ne peut percevoir que deux attributs : L'étendue, c'est à dire le corps éternel dans une sorte d'idée platonicienne et la pensée qui ne peut appréhender que les moments du corps dans ses manifestations accidentelles ou temporelles.

Pour Spinosa, il existe trois modes de connaissance :

- la croyance.
- le raisonnement.
- l'intuition rationnelle.

5 - Hayy ibn Yaqdhan et les Quakers :

C'est en 1674 que parut la traduction de George Keith à partir de celle de Pococke. Elle fut intitulée sous l'explication suivante : "an account of the oriental philosophy showing the wisdom of some renowned men of the east and particularly the profound wisdom of hay ben Yaqdhan, both in natural and divine things which men perfection writ originally in arabic by abi Jaafâr ebn Thophaïl, a philosopher by profession and mohametan by religion is demonstrated by what steps and degrees, human reason, improved by diligent observation and experience, may arrive at the knowledge of natural things and from thence to discovery of super naturals, more especially of god the concernments of the word".

Les quakers avaient trouvé dans l'œuvre d'Ibn Tophaïl un topo commun avec leur vision mystique chrétienne qui conçoit la vérité en dehors de toute hiérarchie ecclésiastique, et que seule la lumière de l'esprit peut guider l'homme à rentrer en union avec Dieu.

Robert Barcaly avait trouvé dans son ouvrage, "the apology", un exemple à suivre dans l'expérience mystique. Il y avait trouvé des arguments convaincants pour soutenir la thèse de "la lumière de l'esprit" qu'il avait développée dans son ouvrage. Il avait obtenu que l'exemple de Hayy Ibn Yaqdhan fût une idée qu'il avait développée dans la doctrine des quakers : L'homme sincère et pur de son esprit, dont le cœur est ouvert à la réflexion profonde, parvient aux lumières divines sans avoir recours à la tradition religieuse héritée. Il peut se dispenser de la pensée sociale qui ne voit que l'intérêt du groupe dominant. Seule la lumière intérieure présente dans chaque âme peut appréhender ses vérités.

Cependant, les quakers, pour des raisons que l'on ignore, se sont réunis en 1779 et ont décrété une loi intérieure qui interdit la lecture du roman de Hayy ibn Yaqdhan. Ils ont supprimé ainsi "le rapport" de Barcaly dans les éditions suivantes de son ouvrage

"the apology" dans lequel il incitait à la lecture de l'œuvre d'Ibn Tophaïl.

En 1686 apparut une autre traduction en anglais. Elle fut faite à partir de celle de Pococke par George Achwell sous le titre et l'explication suivante : "The history of Haï ebn Yokdhan, the Indian prince or the self-taught philosopher, written originally in Arabic by abi Jaafar ebn Tophail, a philosopher by profession and mohametan by religion is demonstrated by what steps and degrees, human reason improved by diligent observation and experience, may arrive at the knowledge of natural things and from thence to discovery of super naturals, more especially of gold the concernments of the world".

A la suite de cette traduction, Achwell, Keith et Barcaly se sont mis d'accord sur le contenu doctrinal de Hayy qui ne contredit pas les révélations ni ne s'éloigne des religions d'Abraham, sauf qu'il expose une expérience mystique dans laquelle il montre la possibilité d'accéder à la connaissance divine par l'expérimentation et l'intuition dans le régime du solitaire.

6 - La traduction allemande :

Faite sur la version latine de Pococke et sur la version anglaise de Simon Ockley par J. George. Elle fut intitulée : "der von sich sebt gelehrte weltweise. Fransfort, 1726".

La deuxième traduction allemande : par J.-G. Eichlorn intitulée : "der naturmensch, oder geschichte des Hai ebn Joktan, Berlin, 1783".

La traduction française de Léon Gauthier faite en 1900 (première édition) puis en 1936 (deuxième édition). Cette deuxième édition plus exhaustive et érudite nous renseigne sur la réception de l'œuvre d'Ibn Tophaïl par l'occident et sa compréhension à partir des connaissances compilées dans les différentes universités européennes.

7 - La traduction espagnole :

Elle est faite à partir des textes arabes par D. Francisco Pons Boigues, publiée en 1900 sous le titre : "el filosofo

autodidactico de aben Tofail". Sans doute d'autres traductions ont vu le jour depuis la dernière citée mais il est maintenant évident. Que la connaissance de l'autre doit passer impérativement par la connaissance de ses écrits et non par les médiats instrumentalisant la violence et l'affrontement. Qu'avons-nous fait nous dans les domaines e la traduction, peu ou rien.

Toutes ces traductions et commentaires ont admis que Hayy Ibn Yaqdhan révèle une alternative aux deux fondements théologiques et philosophiques : la foi ontologique, celle où le seul prophétisme agent demeure la raison illuminative : l'homme peut accéder aux vérités supérieures par sa simple raison spéculative mais en dehors du groupe humain donc de l'alter. L'altérité de l'épître d'ibn Tophaïl intègre "l'autre" non dans un processus de démystification mais dans celui de l'identité voire de l'unité : le regard extérieur s'accomplit seulement dans le regard intérieur en quête de la vérité qui nourrit tous les êtres. La lecture de cet épître nous éclaire cette problématique de l'Alter - Ego car nous comprendrons que ce sont là les deux faces d'une même vérité, l'une ne peut exister sans l'autre sinon, croire que l'altérité est la seule opération cognitive à percevoir l'autre sans rechercher son propre moi dans l'autre c'est construire un univers mental monolithique, sans principe alternant le dynamisme interactif entre les êtres condamnés à vivre ensemble sur la terre de Dieu. Le racisme, le nazisme, l'inquisition, le rejet, l'émigration, l'exclusion, la marginalisation sont là tant d'exemples édifiants qui prennent leur source dans l'idéocentrisme et le théocentrisme. Les actes politiques n'en sont que des structures exécutantes.

Quant à Moïse de Narbonne, disciple d'Averroès, et du panthéon soufi andalou, il intègre dans sa doctrine mystique les fondements de la théorie de l'âme universelle de la théosophie musulmane. Il explique dans son commentaire[1] : "Tout prophète ne fait pas nécessairement savoir qui il est et n'en remontre pas

au peuple en excipant de ses dons de prophète, ni n'enseigne les vérités comme il les a appréhendées par une voie créée ou par un autre biais propre aux prophètes, ainsi que l'explique le métaphysicien Rabbi Moshé au sujet de Shem, de Eber et d'Abraham notre patriarche qu'il repose en paix : car je l'ai élu pour qu'il ordonne à ses fils et à sa maison après lui... (Gen. 18 ; 19). Et il arrive tant aux médecins des âmes qu'à ceux des corps que tout sage expert en science médicale ne la pratique pas nécessairement. Tu pourras en saisir le motif en scrutant une allusion dans ce traité, car je ne puis l'expliciter en ce lieu. Sache que l'homme doit, suivant son époque et sa génération, apprécier ses actes et ses propos ; il en résulte que, de même que certains se vantent de cette perfection que d'autres n'ont pas acquise, ainsi il existe des hommes qui l'ont acquise mais qui l'attribuent à d'autres, parce que leur perfection les contraint de ne révéler les choses parfaites qu'aux hommes parfaits. Et Ibn Tophaïl, l'auteur de cette épître, est de la catégorie des hommes parfaits, parvenu à une vision sans tache, et son intention profonde sera explicite pour tout homme intelligent".

C'est cette interactivité alter-ego dans la pensée mystique judéo-chrétienne et musulmane et cette possibilité de la raison humaine et la foi illuminative qui permet de dépasser la pensée théocentrique et eschatologique de toute religion afin d'accéder à la quintessence de la foi monothéiste. Donc d'atteindre la gnose parfaite de toute religion qui, loin de s'opposer l'une à l'autre, se complémentarisent dans la foi unitive où Dieu et l'âme universelle sont les deux faces d'une seule vérité. C'est ce que le grand maître Al-Allaoui, sur la lignée de ses prédécesseurs (Ibn el Arabi et Ibn Tophaïl) laissa comme enseignements de paix de l'âme et de liberté de l'homme, si l'on croit à son Médecin Martin Lings(2) aussi sur la base de notre approche de l'Altérité où autrui n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas. "L'interactivité alter-ego enter Narboni et Ibn Tophaïl intègre

dans les systèmes de pensée une reconnaissance d'une unité et ainsi exercice d'une sollicitude, avec tous les sentiments éthiques, que l'origine, religieuse, de l'expression implique. Cf. E. Leclerc : "C'est à moi de m'approcher de l'autre ; alors je deviens son prochain". En 1980, K. Wojtyla, alias Jean-Paul II, écrivait : "Le terme de prochain ne prend en considération que la seule humanité de l'autre... Il fournit la base la plus large pour la communauté, une base qui s'étend par-delà toute altérité".

Dans cet altruisme unitif, la théosophie rejette la tradition excluant de l'alter : "autrui" dit n'importe qui d'"autre" que moi pour peu qu'il ne soit pas moi. Avec le mot autrui, s'affirmait un égocentrisme radical qui définissait l'autre par rapport à soi : Sous couvert de neutralité, le mot autrui véhiculait l'idée d'une priorité, et ainsi d'un privilège de chacun par rapport aux autres : je passe avant l'autre !

Pour ma part, la reconnaissance de l'esprit (l'âme) de l'autre est une condition théologique de la voie soufie. Je ne réfute pas la thèse classiques de l'altérité anthropologique mais, il est grand temps de repenser ce concept qui était du seul domaine de l'anthropologie et de l'idéologie du colonialisme qui concevait que nous nous connaîtrions d'abord, et, forts de cette connaissance, nous irions à la rencontre d'autrui, que nous identifierions alors, par analogie avec nous-mêmes : solipsisme. Autrui ne serait que l'objet d'une connaissance seconde et incertaine. Si je respecte l'avis des anthropologues, il n'en demeure pas moins que je n'adhère pas à la thèse de Lucien Malson, Les enfants sauvages (1964) qui voit dans la conscience collective, une source d'identification du "moi" parlant du domaine de la psychologie génétique, il pense que privé très tôt du contact de ses semblables, l'enfant sauvage est dans l'impossibilité à jamais d'accéder à la conscience de soi.

L'expérience de Hayy se propose comme une antithèse car l'objectif ultime, la raison d'être du héros d'Ibn Tophaïl, Hayy Ibn Yaqdhan, est de montrer comment on peut réaliser la

conjonction de l'intellect hylique avec l'intellect agent, l'intelligence préposée au gouvernement de ce monde selon la cosmogonie néoplatonicienne médiévale. Pour rendre compte de sa naissance, l'auteur expose deux hypothèses : l'une étant la génération spontanée, la croissance de l'enfant va de pair avec le développement de ses facultés mentales. Il commence donc par connaître les choses sensibles et découvre, peu à peu, que derrière la multiplicité ici-bas, se profile un principe d'unité qui coordonne tout. Voyant que toute chose dépend d'une autre pour sa venue à l'être.

Hayy comprend enfin que l'univers, dans son ensemble, doit former un tout qui a peut-être été créé, ou bien qui a existé de tous les temps. Reflétant les hésitations des penseurs de son temps, Ibn Tophaïl se garde bien de faire trancher cette question épineuse de l'éternité ou de l'adventicité de l'univers par Hayy. De manière assez significative, il insiste sur le fait que l'univers, dans un cas comme dans l'autre requiert un agent pour le maintenir dans l'être. Cet agent est nécessairement une forme, que Hayy ne peut tenter d'appréhender qu'au moyen de son intellect mais en dehors de tout groupe social ou culturel.

Désireux de pousser le plus loin possible cette appréhension de la forme de l'univers ou de l'intellect premier, Hayy comprend enfin qu'il doit tenter de ressembler au seul être qui soit véritablement un, à savoir Dieu. Grâce à des exercices assidus, il parvient à s'abstraire de toute matière, à accéder à un état d'extase. Dans ces pages qui comptent parmi les plus belles du mysticisme philosophique, Ibn Tophaïl fait découvrir à Hayy, non point l'être suprême, mais son reflet dans l'Univers.

C'est une sorte de soleil, source surabondante d'une aveuglante lumière qui surgit soudain à la vue du solitaire, et qui diffuse ses rayons à travers les niveaux d'être pour aboutir à "un reflet dans une eau tremblotante". Ibn Tophaïl insiste bien sur le caractère ineffable de cette vision et sur le complet anéantissement de soi pour y parvenir. Il est d'ailleurs intéressant

de noter que c'est en commentant cette vision extatique de Hayy que Moïse de Narbonne établit une sorte de tableau de correspondances entre les sefirots des Kabbalistiques, les intellects séparés des philosophes et les sphères. C'est probablement le passage de toute l'œuvre de ce théosophe juif où il pousse aussi loin une volonté d'harmonisation entre l'enseignement de la kabbale et celui de la tradition théosophique de l'Islam.

En guise de conclusion, Ibn Tophaïl montrera que ce que vit Hayy dans sa vision ne différait pas, quant au fond, de ce que pouvait voir le fidèle de la religion révélée ; le premier voit la vérité dans sa splendeur presque originelle tandis que le second en perçoit la figure symbolique.

Or une vérité ne saurait contredire une autre. En vue de vérifier ce postulat, Ibn Tophaïl fait en sorte que Hayy sorte de son isolement. Il organise une rencontre avec Açal (Abçal), homme religieux désirant fuir la solitude des hommes. Grâce à cette rencontre Hayy sera instruit des vérités enseignées par les religions révélées ; confrontant ses vues avec celles de son nouveau compagnon, il constatera que les résultats de sa propre sagesse ou philosophie, ainsi que les enseignements de la religion positive ne font qu'un, si ce n'est que cette dernière a ressenti la nécessité de graduer la vérité selon la capacité d'assimilation de ses auditeurs. Les deux hommes comprennent que les anthropomorphismes du Coran (et de la Bible pour Narboni) ne servent qu'à rendre certaines choses sublimes un peu plus accessibles aux vulgaires.

Intervient alors un épisode dans la vie des deux hommes qui nous fournit d'importantes indications sur les conceptions politiques d'Ibn Tophaïl. En effet, voulant que les autres tirent profit de leurs découvertes, les deux compagnons embarquent dans un navire qui les conduit vers l'île voisine habitée par des hommes de non-aloi. On leur fit initialement bon accueil, mais les visages de leurs interlocuteurs devenaient plus sombres au fur

et à mesure qu'on leur exposait les idées nouvelles. Découragés, les deux hommes s'en retournèrent vivre dans leur île déserte, convaincus que toute société était irrémédiablement corrompue. Il ne faudrait pas y voir une condamnation définitive de toute vie en société par Ibn Tophaïl ; son enseignement est plus nuancé : la religion est un phénomène social qui englobe les réalités d'un groupe humain donné à une époque donnée.
Par conséquent, L'âme raisonnable d'un homme atteindra par elle-même les mêmes réalités supérieures auxquelles la religion révélée est censée faire accéder ses tenants. Il reste que c'est la spiritualité qui l'emporte sur l'exiguïté de la religion positive, laquelle n'en demeure pas moins, la norme dans tout groupe humain.

Sur le plan discursif, j'adhère par contre à la théorie de Sartre, l'Etre et le Néant (1943) où il conclut son analyse : "Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même". (Sartre) et dans l'épître de Hayy autrui c'est tout simplement la quête existentielle de l'âme universelle donc de l'unité de l'existence. C'est pour cette raison que nous avions innové dans notre thèse de Magister(3) en introduisant le concept d'auto psychégraphie en donnant au mot psyché son sens premier : l'âme.

L'auteur Ibn Tophaïl lui-même explique que son récit est le reflet de sa propre expérience mystique : "nous voulons te faire suivre les chemins que nous avons suivis avant toi, te faire nager dans la mer que nous avons déjà traversée, afin que tu arrives où nous sommes nous-mêmes arrivé, que tu constates toi-même ce que nous avons constaté, et que tu puisses te dispenser d'asservir ta connaissance à la nôtre… je te conduirai par le chemin le plus droit, le plus exempt d'accidents et de dommages, quoique présentement il ne m'ait été donné d'apercevoir qu'une faible lueur, à titre de stimulation et d'encouragement à entrer dans la voie. H.I.Y.P. 17"(4). Cette parole émerge donc d'un univers de lumière et de connaissance; celui qui la détient remonte des profondeurs de sa propre âme et s'engage à écrire ses états. Mais

la question fondamentale et qui est certainement l'un des objectifs de ce colloque est comment dépasser le conflit entre Soi-même et l'Autre ?

8 - Comment dépasser le conflit alter-ego :

Il est important de souligner que Freud reprenant la formule "Homo homini lupus" voulait prouver que l'homme était naturellement enclin à nuire à ses semblables. Son argument : Si l'homme était bon de lui-même il ne serait pas nécessaire de lui demander d'aimer son prochain ! On voit que c'est Rousseau qui était sa cible, mais évitons de rentrer dans cette polémique théoricienne. Le soufisme est la doctrine qui conçoit à juste titre que l'altérité et l'ego sont les deux faces d'une même vérité. Les écrits dans la tradition théosophique ne manquent pas mais citons à titre d'exemple ce modèle poétique : Mon cœur est devenu capable de toutes les formes Une prairie pour les gazelles, un couvent pour les moines, Un temple pour les idoles, la Ka'ba du pèlerin, Les tables de la Thora, le livre du Coran" Ibn Arabi. Ou encore, de notre école soufie : "Celui qui a réalisé la vérité immuable ne trouve plus de place à l'Altérité" Cheikh Al-Alaoui.

Cependant, le dépassement Alter/ego ne peut être accompli que par l'Amour sublime, l'amour de l'essence divine, l'élan vers cette inaccessible vérité qui se trouve en chacun de nous, au cœur de chacun de nous, et vers laquelle, de façon consciente ou inconsciente, tout notre être raisonnable aspire. Je mets l'accent sur l'inaccessibilité, sur la distance, sur le Tout Autre, parce que dans cette relation-là, la véritable unité ne peut se réaliser que dans la conscience d'une transcendance voire d'une mortification de l'Ego la vérité doit nous attirer en permanence, au-delà de nous-mêmes, et ce n'est que dans ce lieu où il n'y a plus de conscience de l'altérité et de l'Ego, où il n'y a plus qu'unité, que se réalise la véritable union. Ecoutons, par exemple, Rûmi, le saint de Konya, fondateur des derviches tourneurs, parler de ce passage de la dualité à l'unité. L'Amour s'exprime vraiment

lorsque l'Amant, l'Aimé et l'Amour lui-même ne font plus qu'un : "Quand l'homme et la femme deviennent un, tu es cet un. Quand les unités sont effacées, tu es cette unité. Tu as façonné ce "je" et ce "nous" afin de pouvoir jouer au jeu de l'adoration avec toi-même, afin que tous les "je", les "tu" et les "nous" fassent leur communion.

Ecoutons cet autre poème de Rûmi : "Si je cherche mon cœur, je le trouve dans ton quartier. Si je cherche mon âme, je la trouve dans tes cheveux. Cet amour est un remède - l'amour nous délivre du mal le plus profond, ce mal toujours présent pour détourner les choses, leur finalité, leur réalité, le mal de notre moi, de notre ego. L'amour véritable, l'amour absolu, l'amour profond nous délivre de cet ego - il est le seul à pouvoir le faire et à nous faire".

De même, l'amour véritable ne laisse rien, nous dépouille de tout. Aucun reflet de notre moi ne subsiste, tout est consumé.

Nous sommes maintenant à même de comprendre la thèse fondamentale de l'unité de l'existence : L'homme vertueux est avec son ami (Dieu) dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même, car son ami est un autre lui-même... C'est en partant de cette relation de soi à soi que tous les sentiments qui constituent l'amitié (al khilatu) se sont ensuite étendus aux autres".

De la même vision de l'Alter qu'a eu Moise de Narbonne(5) sur l'Islam, nous ne pouvons que glorifier sa démarche et ainsi considérer que toutes les autres religions ne peuvent que nous éclairer sur le fait humain et renforcer davantage le lien existentiel qui existe entre les hommes.

Pour conclure, permettez-moi de reposer cette problématique de l'Altérité par cette judicieuse réflexion de Gérald Baril(6). Je finirai par proposer au colloque une problématique des concepts car je conçois que "el ghaïriya" en théosophie musulmane signifierait "autre que Dieu lui-même" par rapport au concept d'Altérité anthropologique qui désignerait

plutôt "le regard identificateur" dans le rapport dominant vs dominé et observant vs observé.

9 - Nouvelle problématique de l'Altérité discursive :

Prenant la parole lors du 25e anniversaire de fondation du département d'anthropologie de l'Université Laval, Maurice Godelier concluait son allocution en prédisant "de beaux jours pour l'anthropologie". Piquée au vif, semble-t-il, une personne présente (de sexe féminin et à la peau noire) se leva alors pour déclarer sur le ton de la provocation : "l'anthropologie doit mourir pour que nous, Africains, puissions enfin retrouver notre identité". Considérant qu'aucun individu et qu'aucun groupe ne veut plus être défini comme autre de quelqu'un (ou comparé à une culture étalon) et que tous revendiquent être pleinement quelqu'un, n'est-ce pas l'association entre altérité et anthropologie qui est mise en cause ? Faut-il que l'anthropologie meure pour que vive l'identité ou faut-il plutôt que meure une certaine idée de l'altérité ?

Selon Hegel, "Les choses finies... Sont finies dans la mesure où elles n'ont pas complètement en elles-mêmes la réalité de leur concept, mais ont besoin d'autres pour cela" (Hegel 1816 : 276). Le philosophe situe la vérité dans un rapport entre la pensée et le fait, entre subjectivité et existence objective, ou, plus généralement, entre intériorité et extériorité.

Dans son acception hégélienne, l'altérité est au fondement de la réflexivité humaine et ne saurait être l'apanage de l'anthropologie, ni même des sciences sociales. Par contre, Barthes montre bien que l'altérité peut être explorée dans une perspective sociologique, comme révélateur de processus d'identification. Vue à travers ce prisme, la recherche de l'autre proposée par la discipline anthropologique révélerait-elle son vrai visage ?

Il est connu et admis que l'anthropologie, en tant que discipline distincte, est née du colonialisme. A l'origine de l'anthropologie sociale et culturelle, l'autre est exotique, associé

au lointain, à un étranger qui n'est pas sans exercer une certaine fascination.

Les observateurs. Puis, la discipline adopte progressivement une vision synchronique de l'altérité, où les sociétés exotiques sont vues non plus comme des stades plus ou moins antérieurs à la modernité mais comme des voies parallèles.

S'il est vrai, comme Mauss nous l'a appris, que l'ethnologie est un mode original de connaissance plutôt qu'une source de connaissances particulières, nous en conclurons seulement qu'aujourd'hui, l'ethnologie s'administre de deux manières : à l'état pur, et à l'état dilué. Chercher à l'approfondir là où sa méthode se mélange à d'autres méthodes, où son objet se confond avec d'autres objets, n'est pas le fait d'une saine attitude scientifique".

La notion de pureté est une clé de l'œuvre de Lévi-Strauss. En termes lévi-straussiens, l'anthropologie pure n'est possible que dans les limites d'un rapport d'observation dont l'optimisation est assurée par le statut d'étranger de l'observateur au sein de la communauté étudiée. L'"étranger" doit être entendu dans ce contexte comme membre d'une société moderne et "communauté étudiée" comme société échappant à la modernité. Il y a donc là implication d'un double niveau de pureté, où la relation pure est conditionnelle à un observateur et à un objet ayant été en quelque sorte protégés l'un de l'autre.

Mais le monde ne peut être préservé de lui-même et Lévi-Strauss a admis que l'anthropologie pure, telle qu'il la conçoit, devient de moins en moins praticable au fur et à mesure que ces petites sociétés isolées sont intégrées dans le réseau planétaire d'échanges matériels et symboliques. La difficulté résiderait donc désormais dans la nécessité de recréer, méthodologiquement, le "regard éloigné" à l'intérieur d'un monde unifié et sur le plan de la théosophie seuls l'amour du divin et de l'humain par théophanie peuvent sauver l'anthropologie de sa crise récente car il n'y a plus de dominant/dominé ni observant/observé mais plutôt une

altérité en paradigme et en verticalité. Lévi-Strauss révèle ainsi le lien entre sa conception de l'anthropologie et sa conception de la science, dont témoigne aussi son désir de voir un jour l'anthropologie se faire une place dans le giron des sciences de la nature et pourquoi pas dans les sciences de la sagesse unitive. On comprend alors son insistance à vouloir maintenir une nette démarcation entre l'observateur et son objet.

Certes, toute recherche scientifique postule un dualisme de l'observateur et de son objet. Si les sciences sociales et humaines sont véritablement des sciences, elles doivent préserver ce dualisme, qu'elles déplacent seulement pour l'installer au sein même de l'homme : la coupure passant alors entre l'homme qui observe et celui ou ceux qui sont observés".

Or, cette recherche de la pureté dans la distance et, pourrait-on dire, dans l'exotisme, n'aurait-elle pas été une limitation scientifique de l'anthropologie, quelle que soit la société étudiée ? Il semble en effet que cette orientation ait produit une anthropologie des sociétés industrialisées qui s'est intéressé aux phénomènes de périphérie, aux groupes et aux individus marginaux. Ainsi, l'anthropologie aurait toujours tendance à marginaliser ce qu'elle touche. Un des effets de cette distance, méthodologiquement entretenue, est certainement d'idéaliser l'autre, c'est-à-dire de renforcer la relation d'altérité au point de ne pas se sentir concerné par son vis-à-vis. Dans la relation anthropologique pure, l'autre est avant tout objet d'étude, objet de curiosité. "Le sociologue objectivise, de peur d'être dupe. L'ethnologue ne ressent pas cette peur, puisque la société lointaine qu'il étudie ne lui est rien, et qu'il ne se condamne pas, par avance, à en extirper toutes les nuances et tous les détails, et jusqu'aux valeurs ; en un mot, tout ce dans quoi l'observateur de sa propre société risque d'être impliqué".

Bien sûr, l'anthropologie n'est pas monolithique et l'on pourrait sans doute recenser maintes expériences de recherche contrevenant, d'une manière ou d'une autre, au modèle

dominant. Il reste que ce patron est encore celui sur lequel repose largement la défense institutionnelle de la spécificité de la discipline à l'intérieur des sciences sociales quand, dans le même temps, on dit l'anthropologie en crise, en mal de son objet.

Ce qu'il est convenu d'appeler la crise de l'anthropologie n'est pas sans avoir entraîné des réactions désemparées (Copans 1987). Par contre, un certain nombre d'anthropologues, qui voient leur démarche comme "offensive, non comme position de repli des déçus de l'exotisme" (Augé 1994 b : 7), veulent aujourd'hui pratiquer une anthropologie dont l'objet est une humanité contemporaine où se redéfinissent l'altérité et l'identité, au contact d'une diversité de dimensions en constante composition et recomposition. Ces anthropologues, en tentant de redéfinir la méthode anthropologique à travers leurs pratiques, dirigées principalement + mais non exclusivement + vers leurs propres sociétés, souhaitent l'émergence d'une anthropologie renouvelée, dont les contours sont encore à préciser.

Pour Marc Abélès, par exemple, la difficulté commence lorsque l'on se tourne vers les sociétés modernes, parce qu'alors l'observateur se situe dans son propre univers ; il ne peut donc plus compter sur la distance qui s'impose d'elle-même dans la rencontre avec une société éloignée. L'anthropologue peut alors être tenté de chercher, comme plusieurs l'ont fait, le relief, l'étrange, l'exotique à l'intérieur de sa propre société, mais alors, cette voie, si elle devait être généralisée, condamnerait l'anthropologie à l'étude des marginalités. Abélès laisse entendre que l'anthropologie européaniste a fait fausse route en considérant l'éloignement comme une qualité de l'objet étudié. Il propose plutôt de voir autrement ce qui nous est familier, c'est-à-dire de recréer une distance par rapport à l'objet au moyen de l'approche.

Pour un ethnologue habitué aux univers exotiques, c'est bien une anthropologie de la platitude qui s'impose quand il tente

d'appliquer ses méthodes à la société française. Il ne s'agit plus désormais de se familiariser avec une autre culture inconnue, mais au contraire de créer artificiellement une distance par rapport aux évidences de notre monde quotidien, d'échapper en quelque sorte à cette proximité aveuglante de l'objet" (Abélès 1989 : 17).

Un constat similaire est fait, à l'endroit de l'anthropologie britannique, par Anthony Cohen (1989). Ce dernier met en lumière le fait que, surtout au cours des années 1960 et 1970, les anthropologues britanniques ont eu tendance, même à l'intérieur des frontières nationales, à concentrer leurs recherches sur les communautés les plus éloignées, ou sur les plus manifestement différentes, comme il était d'ailleurs de mise dans l'ensemble des travaux anthropologiques du monde industrialisé. Cohen voit dans cette tendance la manifestation d'une double erreur : la confusion entre altérité et différence manifeste, et, ultimement, la surestimation de l'altérité au détriment de l'identité. Selon cet auteur il faudra, pour sortir de l'ornière, admettre que les problèmes qui nous préoccupent chez les autres sont avant tout les nôtres, et agir en conséquence.

Autrement dit, si on ne veut pas limiter l'anthropologie à une quête de l'exotisme chez soi, il faudrait replacer les événements familiers dans une perspective qui en révèle le sens non immédiatement perçu. Mais alors, on se dit qu'il s'agit là d'une démarche privilégiée depuis toujours par la sociologie et que, si l'anthropologie doit démontrer une spécificité, on n'a peut-être pas le choix, après tout, de lui définir un objet spécifique.

C'est la conclusion à laquelle semble en être arrivé Marc Augé, pour qui les rapports historiques de l'anthropologie à l'altérité prédisposent la discipline à l'étude de caractéristiques particulières du monde moderne, qu'il qualifie de "surmoderne". Augé tente de tirer leçon à la fois des expériences de recherche en milieu exotique et des recherches dirigées vers les sociétés

modernes occidentales. Ainsi, il dira (1989) qu'en étudiant des sociétés éloignées nous avions vu du même dans l'autre et que l'étude de nos sociétés nous a appris qu'il y a aussi de l'autre dans le même.

De là, il semblerait évident que l'anthropologie ait construit historiquement sa spécificité : l'étude des questions d'identité et de culture, vues comme indissociables ; une spécificité par ailleurs généralement reconnue à l'extérieure de la discipline. "L'objet ultime de la recherche anthropologique... est, selon Gérald Baril, l'étude des procédures de construction du sens à l'œuvre dans les diverses sociétés et qui dépendent à la fois d'initiatives individuelles et de symboliques collectives" (Augé 1994 a : 21).

Pour préciser davantage, Augé attire l'attention sur le fait que les structures et les processus mis au jour par l'anthropologie dans les sociétés exotiques n'étaient pas totalement étrangers à ce qu'on peut observer aujourd'hui à l'échelle de la planète. Le stade actuel de développement des échanges de biens et d'informations, qui donne lieu à ce que Augé appelle le "rétrécissement de la planète", s'accompagne d'un emballement des processus générateurs d'altérité. Pour Augé (et là-dessus il emporte l'adhésion de Gérald Baril), il n'y a plus de société autre, il y a une contemporanéité unique : "le monde lignager et le monde industriel sont non seulement tous deux contemporains mais appartiennent à une même modernité" (ibid., 21). C'est donc dire que cette contemporanéité implique des réalités nouvelles qui peuvent être appréhendées par la sensibilité particulière de l'anthropologie, telle qu'elle s'est faite au contact premier des sociétés autres. "Or à l'heure des médias et de la mort de l'exotisme, il se produit un court-circuit qui confronte directement chaque individualité à l'image du monde : à la difficile symbolisation des rapports entre hommes succèdent une multiplication et une individualisation des cosmologies qui constituent par elles-mêmes, aux yeux de l'anthropologue, un

objet d'études démultiplié, fascinant, paradoxal et inédit".

Le défi lancé à l'anthropologie par le monde contemporain (ou les mondes), serait donc de comprendre une humanité à la fois intégrée dans un même réseau et engagée dans une diversité de processus d'identification. Pour relever ce défi, les anthropologues devraient selon Augé : "étudier la "crise du sens", la "crise de l'altérité" là où elle se manifeste sous ses formes les plus diverses et éventuellement les moins attendues. Il lui faut choisir des terrains et construire des objets à la croisée des mondes nouveaux où se perd la trace mythique des lieux anciens" (Augé 1994 b : 131).

C'est donc dire que la spécificité de l'anthropologie ne serait plus ni une connaissance de l'intérieur de sociétés éloignées ni un "regard éloigné" sur des sociétés proches, mais le repérage et la caractérisation de mondes particuliers qui interagissent pour constituer le monde global. Parmi ces mondes "nouveaux" sur lesquels l'anthropologie doit porter son regard, Augé propose de concentrer notre attention sur l'individu, les phénomènes religieux et la ville (1994 b : 131-132). Il précise bien, cependant, que ces mondes apparaissent comme nouveaux parce qu'on ne peut plus désormais les voir que dans un contexte global. Chacun de ces mondes ne peut donc être vu désormais que dans ses relations aux autres mondes. L'objet de l'anthropologie ne serait donc plus des entités autonomes et isolées mais bien des carrefours, en quelque sorte, des échangeurs où se rencontrent diverses tendances.

Le projet de Marc Augé, avancé sous forme de manifeste dans "Pour une anthropologie des mondes contemporains (1994 b)" semble au premier abord s'accorder avec la mort de l'exotisme, mais, d'un autre côté, il assigne à l'anthropologie des secteurs de la contemporanéité qui seraient davantage de son ressort exclusif. Faisant cela, il tend à réitérer l'enfermement de la discipline dans un domaine clos, un peu à la manière de ce que Marc Abélès et d'autres ont fustigé comme travers de l'ethnologie

européaniste. En ce sens, Marc Augé fait resurgir un nouvel exotisme, interne à la culture contemporaine globale, dont les manifestations seraient éparses et difficilement saisissables, et la mission de l'anthropologie serait toujours de traquer une altérité qui, plutôt que de s'amenuiser et de disparaître, emprunterait de nouveaux masques.

Deux questions demeurent alors ouvertes et valent qu'on y prête attention : premièrement, est-il possible qu'une spécificité de l'anthropologie s'affirme sans risquer d'entraver sa portée scientifique et, deuxièmement, la solution à la crise de l'anthropologie ne réside-t-elle pas dans une critique approfondie de la notion même d'altérité ? Notion obsolète dans l'espace où la dualité et la pluralité se fondent dans un monde où toutes les frontières s'estompent.

Notes :

1 - Le commentaire de Moïse de Narbonne (1300-1362) sur le Hayy Ibn Yaqdhan d'Ibn Tufaïl (mort en 1185). M. Hayoun : (Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge) INIST, CNRS.

2 - Martin Lings : Un Saint musulman du vingtième siècle, le cheikh Ahmed al Alaoui, Edition traditionnelle, Paris V, 1978.

3 - Aspects et fonctions du récit initiatique dans la tradition théosophique de l'Islam, soutenue à l'université d'Oran, 2002.

4 - Léon Gauthier : Hayy Ibn Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Tophaïl, traduction française, 2e édition, imprimerie catholique, Beyrouth 1936, p. IX.

5 - Moise ben Josué de Narbonne, dit Moshé Narboni ou encore de son nom provençal Maestro Vidal Belshom, est né aux alentours de 1300 à Perpignan dans une famille issue de Narbonne. Il mourut probablement vers 1362. Moïse de Narbonne a constamment cherché à mettre en harmonie la tradition biblio-talmudique à la tradition théosophique de l'Islam de son temps Averroïste, convaincu, il dû s'exiler à Fès (Maroc) où il embrassa l'Islam après avoir été excommunié par ses semblables du fait d'affirmer que l'Islam est en fait une véritable religion révélée et que la pensée unitive de la Kabbale (le Zohar) est en fait l'annonce de la vérité musulmane.

6 - Chercheur postdoctoral INRS - Culture et Société, Montréal.

Références :

1 - Gauthier, Léon : Hayy Ibn Yaqdhân, Roman philosophique d'Ibn Tophaïl, traduction française, 2e édition, imprimerie catholique, Beyrouth 1936.
2 - Hayoun, M.: Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge, INIST, CNRS.
3 - Ibn Tufayl: Hayy ibn Yaqdah.
4 - Lings, Martin : Un Saint musulman du vingtième siècle, le cheikh Ahmed al Alaoui, Edition traditionnelle, Paris V, 1978.